محكم

حول الدين والمستقبل

عبد الجواد يسن
كاتب ومفكر ومستشار قضائي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدراسات الدينية

حول الدين والمستقبل:

ماذا يعني السؤال، الآن، عن مستقبل الدين؟

هل لا يزال يحمل معنى القلق على مصير الدين من التراجع كما كان يحمله في القرن التاسع عشر الأوربي، وحسبما تنبأ فلاسفة الاجتماع الكلاسيكيون من كونت وماركس إلى دوركهايم وفيبر؟ أم على العكس من ذلك يحمل معنى القلق من تصاعد الدين وتوغله على حساب الدولة والحرية الفردية ومكاسب العقل كما يوحي المشهد الاجتماعي والسياسي الراهن في المحيط العربي الإسلامي؟

هذه الصياغة المزدوجة للسؤال، تلفت الانتباه إلى سياقين تاريخيين مختلفين بقدر ما تلفت الانتباه إلى "الدين" كنسق اعتقادي ومعرفي مشترك. كلا السؤالين مبرر في سياقه، لأن كل سياق ينتج سؤاله الخاص، ولكن كليهما سيفضي بنا إلى قانون عام واحد يفسر علاقة الدين بالاجتماع في الزمن. لم يتعرض الإسلام في محيطه الإقليمي بعد، أو لم يتعرض بذات الدرجة من القوة للصدام مع سؤال التطور كما تعرضت له المسيحية الغربية قبل ثلاثة قرون، ولكنه لم يسلم تمامًا من نتائج الصدام الذي كان في أحد جوانبه موجهًا إلى فكرة الدين في ذاتها.

السياق الأول:

أو الدين في موقع الدفاع:

عند منتصف القرن التاسع عشر الأوربي، كانت المسيحية الكاثوليكية قد بدأت تراجعًا ملموسًا عن موقع الهيمنة الذي ظلت تشغله طوال العصور الوسطى، في المجال العام وعلى مستوى الروح الفردي. جرى التراجع على نحو تدريجي متزامن مع التطور في حركة الهياكل الكلية: العقلية، والاقتصادية، والاجتماعية. (تفاقم نمط التفكير العقلي، ظهور نتائج العلم التجريبي، تبلور الرأسمالية الصناعية، تكون الطبقة الوسطى، الوعي المتزايد بالفردية، ومفهوم الحرية بالمعنيين الاجتماعي والسياسي). ضمن هذه العوامل سيبرز "العلم" كمحرك أول، وفي مواجهة الكنيسة كمقابل أو نقيض عصي على المواجهة، ليس فقط كفكرة، بل بإنجازاته العملية ذات التأثير الاقتصادي المباشر.

مع تواصل حركتي التطور والتراجع، كان بإمكان كونت – الخارج من أتون الثورة الفرنسية- أن يتحدث عن علاقة تلازم عكسي بين تطور العلم وتراجع الدين. فالتقدم العلمي، وهو المرحلة الأخيرة من مراحل التطور البشري، سيتمكن من معالجة الأسئلة الكبرى التي كان الدين تقليديًا يتولى الإجابة عنها. انتهى كونت إلى قانون موحد لتاريخ المجتمع البشري يسميه قانون الحالات الثلاث، بمقتضاه يتطور الاجتماع عبر مراحل ثلاث: الأولى لاهوتية خرافية وهمية، والثانية "غيبية مجردة"، والثالثة نهائية تتوج بانتشار "العقلانية العلمية".

في المرحلة الأولى شاعت الرؤى اللاهوتية، حيث يقوم المجتمع على نظام مستمد من كائن إلهي متعالي. "نظام فوق- اجتماعي"؛ أي قادم من خارج الاجتماع.

في المرحلة الثانية يتوجه الإنسان لتفسير الكون ليس استنادًا إلى كائن أعلى مفارق، بل على ضوء المبادئ المجردة؛ أي استنادًا إلى الفلسفة. يفتش الناس عن تفسير موحد للكائن لا يتجاوز العالم. أما في المرحلة الأخيرة، فتسود المعرفة العلمية التي تكشف عبر ملاحظة الوقائع الوضعية عن قوانين عمل الطبيعة والمجتمع.

موقعنا الزماني الراهن يكفل لنا اختبار نبوءة كونت والاجتماعيين الكلاسيك. نستطيع- نسبيًا- تجاوز فكرة التقسيم الطردي للتاريخ الذي يمشي في اتجاه تصاعدي موسومًا بالتقدم، لأنني أدرك أن تداخل المراحل لا ينفي وجود خط متصاعد من إحدى زوايا النظر. مرحلة الفلسفة لم تمح اللاهوت، ومرحلة العلم لم تمح الفلسفة ولا اللاهوت، ومع ذلك، فعند مرحلة العلم نستطيع رصد مسار طويل واضح يصعب وصفه بدون استخدام مصطلح التطور.

وفقًا لتحليل كونت تنتج الفلسفة معرفة غيبية ميتافيزيقية، ولكنها مع ذلك تمثل نقلة نوعية في مسار التطور البشري، تنطوي على تغيير جذري في آليات التفكير، ويفترض من ثم أن تشكل تحديًا حقيقيًا للدين. ولكن المرحلة الفلسفية لم تشهد أي تقلص للظاهرة الدينية، بل على العكس شهدت ظهور الديانات التوحيدية الثلاث، ولم تستطع أن تطرح ذاتها بديلاً عن الإيمان من خلال تقديم جوابات عقلية عن أسئلة الطبيعة والاجتماع. تقاسمت الفلسفة مع الدين النظر في موضوع الألوهية، وتدين قطاع منها، فيما قدم القطاع الآخر إسنادًا عقليًا غير مباشر لفكرة الإيمان بالله. مؤثرات الثقافة الهيلينية واضحة في المدونات النصية المتأخرة المضمومة إلى العهد القديم كسفر أيوب وسفر الجامعة، وبلغت ذروتها في الفكر اليهودي مع فيلون السكندري في القرن الأول. وعرفت المسيحية مفهوم القديس الفيلسوف أو الفيلسوف القديس، من أوغسطين الذي أمَّم أفلاطون لحساب اللاهوت المسيحي في القرن الخامس حتى توما الإكويني الذي نصر أرسطو في القرن الثالث عشر (يتحدث هيدجر عن نفس تيولوجي أصيل في الأنطولوجيا اليونانية ويفسر من خلاله السمة التيولوجية للأنطولوجيا الغربية الحديثة، فهذه السمة لم تتأت من كون الميتافيزيقا اليونانية تم تمثلها من قبل الكنيسة المسيحية بل قبل ذلك من الكيفية التي تم بها تصور الوجود في العقل اليوناني. هذا التصور هو الذي جعل اللاهوت المسيحي ممكنًا. المسيحية امتداد للميتافيزيقا اليونانية وإلهها هو الإله الأفلاطوني الأرسطي). وفي الحالة الإسلامية، لم يمنع الستار الحديدي الذي شيدته مدرسة الحديث من التقاء الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي بتناغم تام خارج دائرة الرواية والفقه. الأفلاطونية القديمة والأفلاطونية المحدثة حاضرتان بشكل مباشر في الفارابي وابن سينا، كما يحضر أرسطو عند ابن رشد وابن باجة. وفي منظومة الكلام بجميع فروعها تسري عناصر منهجية وموضوعية يونانية، بين الصريحة والمضمرة، خصوصًا في طورها التنظيري المتأخر.

ومن ثم يصعب اعتبار الفلسفة طورًا مستقلًا بالمعنى الزمني بين طور للاهوت وطور للعلم، ولكننا نستطيع النظر إلى الفلسفة مع برتراند راسل، باعتبارها وسطًا موضوعيًا بين اللاهوت والعلم. فهي كاللاهوت من جهة كونها تأملات غير تجريبية، وهي كالعلم من جهة استنادها إلى العقل. ورغم أن العلم ينتج في مجاله التجريبي مقولات يقينية، إلا أنه لا يستطيع تجاوز مجاله التجريبي. ولذلك، فهو لا يستطيع أن يجيب على جميع الأسئلة التي كان اللاهوت والفلسفة يتقاسمان تقليديًا التصدي للإجابة عنها، بغض النظر عما إذا كانت إجابات اللاهوت أو الفلسفة يقينية أو غير يقينية بالمعنى المعتمد لدى العلم. اليقينية ذاتها مفهوم متحرك؛ بمعنى أن كل مجال يعتمد يقينيته الخاصة، فإذا كانت يقينية العلم تشترط الاستناد إلى التجربة، فيقينية الفلسفة تشترط الاستناد إلى المنطق، فيما يقينية اللاهوت تستند إلى محض الإيمان الذي نجهل حتى الآن مصدره الجواني داخل الذات الفردية.

القرن التاسع عشر- المفتون بالتجريبية آمن بقدرة شمولية مطلقة للعلم تستطيع الإحاطة بالكائن البشري من جميع جوانبه، والوصول إلى قانون موحد يخترق المستويات المختلفة لعالم الأحياء، قانون يجمع في سياق واحد بين علم البيولوجيا وعلم الاجتماع، فبحسب كونت، هناك مستويات ثلاثة للكائن بيولوجي، وعقلي، واجتماعي. ففي المستوى الأول، إذا كان العلم قد استطاع من خلال تنظيم الكائنات الحية، رسم قانون تطوري كوني ثابت، فمن المفترض الوصول إلى قانون مماثل على المستوى العقلي في علم النفس، وعلى المستوى الاجتماعي في علم الاجتماع.

لاحقًا، ومع انتقال العلم إلى مراحل أكثر طموحًا وتطورًا على مدى القرن العشرين سنستمع إلى نغمة أكثر تواضعًا في التعاطي مع فكرة القدرة المطلقة للعلم. ومع ذلك يمكن القول بأن العلم، وقد مضى بعيدًا في طريقه، لم يعد يحفل كثيرًا بفكرة المواجهة مع اللاهوت، الذي صار بدوره أقل اعتدادًا بذاته عن ذي قبل. لم يعد ثمة مواجهة بمعنى المعركة بين اللاهوت والعلم، أو بعبارة أدق لم يعد للمواجهة توترها المبكر، حيث كان اللاهوت يخوضها من موقع السلطة.

خسارة اللاهوت، ممثلا في الكنيسة، لموقع السلطة لم تؤد قط إلى زوال الدين، فمع جسامة التطور في الهياكل الكلية بما في ذلك منهجية التعقل وسيادة العملانية العلمية، ظلت فكرة الدين حاضرة وبقوة:

ثقافات التدين التاريخية واصلت تمددها وانتشارها على نطاق واسع، ليس فقط داخل الأوساط العامية، بل داخل القطاعات التي تنتمي إلى التفكير العلمي، وعادت إلى التعبير عن ذاتها من خارج المؤسسة الرسمية في أشكال أكثر تشددًا، فيما أبدت المؤسسة الرسمية مرونة لافتة أسفرت عن عمليات متعددة لإعادة التكيف مع الهياكل المتطورة (سنقارن لاحقًا بين مرونة الكنيسة الغربية بفرعيها الكاثوليكي والبروتستانتي حيال التطور

الجسيم في الهياكل الكلية، وبين مرونة المؤسسة الإسلامية (المعنوية) التي تعرضت لمؤثرات تطور أقل جسامة).

الفكر الاجتماعي المعاصر رصد تواصل الظاهرة الدينية على المستوى العامي الذي تحتضنه المؤسسة، وتوقف بوجه خاص أمام صور التجمع الجديدة التي تعمل من خارج إطار المؤسسة في شكل حركات سياسية. يتعدد ظهورها في سياقات اجتماعية وثقافية متباعدة. كما توقف أمام ظاهرة الانبعاث المتأخر لمفهوم التدين الذاتي كتجربة اهتداء خاصة تصدر عن الحس الفردي. لفترة وجيزة أبدى هذا الفكر، الغربي خصوصًا، نوعًا من الدهشة حيال ما سماه "عودة المقدس" ولكنه كان قد شرع في مراجعة " المسلمات" التي أطلقها الاجتماعيون الكلاسيكيون عن التلازم العكسي بين التطور وحضور الظاهرة الدينية، وتجاوز فكرة النظر إلى علاقة الدين بالحداثة كمعركة بينه وبين العلم ستنتهي حتمًا بزوال الدين، إلى فكرة التعاطي معهما جنبًا إلى جنب كموجودين ضروريين على العالم أن يعيش بهما معًا، على الأقل في المدى المنظور، لاحقًا ومع تفاقم الحضور السياسي والعنيف للدين سيتطور النقاش ليدور حول كيفية التوفيق بين دوغما اللاهوت وحركية الاجتماع الداعمة لمكاسب العقلانية، أو بعبارة أخرى، حسب صياغة هابرماس للمشكل، كيف يمكن عمليًا وضع الدين مع العلمانية في سياق واحد.

بوجه عام يقر الفكر الاجتماعي المعاصر بحضور الدين كظاهرة عميقة الجذور داخل الذات الفردية والاجتماع العام، وبكونها غير مرشحة للتلاشي في المستقبل المنظور. لاحظ هابرماس " أن فكرة المراهنة على اختفاء الدين بتواصل الحداثة بدأت تتآكل " وتحدث عن ظهور عالمي جديد للدين" تبدو مؤشراته في تزايد النشاط التبشيري، والراديكالية الأصولية، والتوظيف السياسي للعنف الكامن في الكثير من ديانات العالم. وبحسب بيتر بيرجر، فإن بحث الإنسان عن الدلالات النهائية لم ينفد بعد من العالم، ولذلك تبدو الديانات التاريخية في مستوى القدرة على تحمل آثار الحداثة، سواء من خلال أشكالها التراثية القديمة، أو بإعادة تكييف هذه الأشكال مع الواقع الحديث، أو بالبعث الجديد لتجارب دينية مهجورة من مخزن التراث تدعم محفزات التجديد الديني لدى الحركات والجماعات التي تنشأ عفويًا على هوامش الدين المؤسسي.

بالطبع يصدر بيرجر عن موقعه كباحث في الاجتماع sociologist، ومن ثم فهو لا يناقش "وجود" الدين كموضوع ميتافيزيقي أو لاهوتي، بل كواقعة مادية يمكن رصدها بالملاحظة، وأحيانا أو جزئيا يمكن اختبارها بالتجربة. واقعيًا: حاجة البحث عن الدلالات النهائية " لا تزال قائمة في العالم حتى الآن، ولذا يلزم التعاطي معها طالما ظلت قائمة، وهو ما يعني أنها قابلة للتغير في المستقبل.

هذا الاحتراز سائد نظريًا لدى العقل السوسيولوجي المعاصر بوجه عام. ولكنه يبدو أكثر وضوحًا داخل التيار "الاجتماعي – البيولوجي" الذي ينحدر من المدرسة الكونتية القديمة، ويتبنى مقولاتها في التطور

الضروري للإنسان ككائن حي، وبإمكانية قياس هذا التطور بشكل مخبري، وترجمته إلى قانون علمي"، والربط بينه ، في النهاية، وبين زوال الدين. فبحسب "سابينو اكوافيفا" (أبرز ممثلي هذا التيار) الدين، رغم جذوره النفسية العميقة، هو "واقعة قابلة للتبدل؛" أي قابلة "لتطور يتولد طبيعيًا بموجب التفاعل بين التجربة الداخلية والواقع الخارجي". يقرأ اكوافيفا التجربة الدينية في سياق الحاجات النفسية للإنسان؛ فإشباع أو عدم إشباع الحاجات يولد جملة من الاستراتيجيات التي يلجأ إليها الفرد، ومن بينها في مجال الإشباعات المتعالية نجد الإشباع الديني. وهكذا، فالتجربة الدينية هي "إستراتيجية يستخدمها الفرد لمواجهة حاجات لم يتم إشباعها، ولمواجهة محدودية وجوده الخاص. (مزيج من نيتشة وفرويد). يتعلق الأمر بحاجتين أساسيتين: الحاجة للتحكم في الخوف من الموت، والحاجة لإشباع الرغبة الجنسية. وفي اللحظة التي ينتهي فيها الخوف من الموت من الساحة العمومية ومن نفس الفرد، وينال الإيروس إشباعه التام تفقد تجربة المقدس ألقها الاجتماعي وتصير متعذرة. في كتابه "علم الاجتماع الديني" يستشهد إكوافيفا على هذه الفرضية بالقول إن "المجتمعات الغربية المعاصرة دبت فيها عديد من التحولات، صار بموجبها الموت أبعد، كما أن الحب الذي كان مقموعًا ومنحرفًا عن مساره الجنسي باتجاه التجربة الدينية صار طليق العنان. وبالتالي يبدو تسامي حب الله يشهد توقفًا أو ضعفًا"

في واقع الأمر، لا يبدو استشهاد إكوافيفا مفهومًا؛ فرغم جسامة التحولات العقلية والنفسية الناجمة عن الحداثة تصعب الموافقة على حصول تحول جذري لدى الإنسان الغربي بخصوص الموقف من الموت الذي لا يزال محكومًا بغريزة حب البقاء، كما تصعب الموافقة _ وإن بدرجة أقل_ على انتهاء مشكل الإشباع الجنسي في المجتمعات الغربية، رغم اتساع وتنوع مساحات وطرائق الإشباع. فرضية اكوافيفا تستدعي النقاش حول ما إذا كان الأمر يتعلق بتلاشي الاحتياجات الغريزية أم ب "تحول" أشكالها (يمكن مراجعة الأرقام التي تمثل اقتصاديات الجنس الآن في الغرب عمومًا ومقارنتها إلى مثيلاتها في القرن التاسع عشر أو بدايات القرن العشرين، وهي اقتصاديات تقوم على فكرة استغلال الكبت). كما تستدعي النقاش حول مسألة المسار الجنسي، وما إذا كان هو المسار الطبيعي (المشروع) للحب، حيث يصير ما سواه "انحرافًا" بمجرى الحب.

التحولات النسبية في الموقف من الموت (إن وجدت)، وفي الموقف من الجنس (وهي وجدت بالفعل)، ظهرت في الواقع كنتيجة لتقلص سلطة الدين بعد هزيمة الكنيسة، ولم تكن سببًا لها. فتناقص سلطة الدين الذي كان واضحًا في القرن التاسع عشر، لم يكن مسبوقًا بتناقص في الخوف من الموت، ولا بتزايد حاد في درجة الإشباع الجنسي. كما أن الانفجار الجنسي الذي ظهر في أواسط القرن العشرين لم يمنع من ظهور الدين من جديد في تجلياته المتعددة على المستويين الفردي والجماعي خصوصًا خارج الأطر المؤسسية. بالنسبة لي، ليس ثمة مؤشرات توحي بأن العالم يتجه نحو هذه اللحظة الحدية التي يشير إليها إكوفيفا، حيث سيتوقف البشر عن الخوف من الموت أو عن الإحساس بغواية المنع النسبي الكامنة في معنى الرغبة الجنسية.

إكوفيفا هنا يتوافق مع التفكير الاجتماعي المعاصر عمومًا في كون الدين واقعة قابلة للتطور بتطور الواقع (سأناقش لاحقًا كيف يتعلق التطور بالتدين لا بالدين في ذاته)، ومع ذلك ثمة فارق نسبي يتمثل في أن إكوفيفا يصل بتطور الدين إلى مرحلة الزوال، فيما تنصب جهود السوسيولوجيا المعاصرة على رصد التطورات التي أصابت الدين نتيجة التطورات الحداثية، وتلك التي يمكن أن تصيبه نتيجة لها في المدى المنظور، والتي ستتخذ غالبًا أشكالاً من التحول لا تفضي بالضرورة إلى زوال الدين. وفيما يناقش إكوفيفا مصير الدين على ضوء التطور النفسي والبيولوجي، وهو تطور بطيء جدًا بطبيعته، تبرز نقاشات متعددة لمصير الدين على ضوء التطورات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تجتاح العالم المعاصر.

في كتابه "A Far Glory_1992" يناقش بيتر برجر مصير الدين أو ردود أفعاله في المستقبل حيال واحدة من أهم ظواهر الحداثة، وهي "التعددية" الثقافية والاقتصادية والسياسية التي ترسخت بقوة في المجتمعات الحديثة. هذا الترسخ، بحسب بيرجر، وضع جميع المؤسسات التي أنتجت في الماضي عوالم رمزية قارة، وزعمت أنها قادرة على تقديم تفسير نهائي للعالم والواقع الاجتماعي، في أزمة. في هذه المجتمعات ذات الصبغة التعددية، صار الفرد يسعى إلى تشكيل دينه الخاص. مناخ التنافس العام الذي تسنده سياقات العولمة يساعد على العبور الطليق إلى الرموز الوافدة من مختلف المشارب الثقافية والدينية، ويحدث امتلاك حر لهذه الرموز من جانب الأفراد. في هذا السياق، سيتم التحول من "دين مرئي" إلى "دين غير مرئي" أو من "واحدية" في منظومات الاعتقاد إلى تعددية في العوالم الرمزية تختلف درجة تمركزها حول محور ديني محدد؛ أي ستظهر حالة "تعددية دينية" تُفهم كوضعية تدين مقبولة اجتماعيًا.وأمام هذه الحالة من تنوع العروض الدينية (تعددية سوق البضائع الدينية) ستتجه الكنائس والمؤسسات إلى مزيد من التكيف مع الواقع كما يحدث في المجتمع الأمريكي.

حسب هذا الطرح، تبدو التعددية الدينية كنوع جديد من التدين "عابر للحدود" (يتجاوز فيه الفرد حدود دينه الأصلي)، وهو ينشأ نتيجة استقلاليته الفردية وتفكك الروابط التقليدية مع المؤسسة، في ظل مجتمعات تتمتع بتعددية ثقافية ودينية معتبرة، وبحرية اجتماعية وسياسية راسخة. ولكن الانفكاك من المؤسسة لا يؤدي بالضرورة إلى تدين متجاوز، خصوصًا في المجتمعات التي تفتقر إلى مناخات الحرية و المنافسة؛ فقد يؤدي إلى أنواع من الانتقال الداخلي تحت سقف المقولات الخاصة بالدين ذاته، سواء فرديًا أو في شكل جماعات أو تنظيمات متفاوتة في درجة اختلافها مع المؤسسة، وفي موقفها من الحداثة، وبالتالي في درجة التطرف. وقد يتخذ الانتقال منحى العودة إلى منابع الذات في أشكال متعددة من التصوف، وهو بطبيعته التاريخية منحى منفلت من إسار المؤسسة. بالطبع، وكما هو واضح، يبدو بيرجر أسيرًا لشواغله الثقافية ومناخاته الاجتماعية والسياسية.

عند هابرماس، سيعاد توظيف التعددية لتطوير الدين في سياق مختلف. تجاوز هابرماس_ ضمن تيار واسع في الفكر الغربي المعاصر يشتغل على نقد المسلمات التاريخية المؤسسة للحداثة، بما في ذلك مفهوم العقلانية بمعناها الأنواري المناقض للدين- إشكالية السؤال عن مصير الدين في المجتمع الصناعي الحديث. فالدين بصيغته التقليدية لم يخرج سالما من معركته مع العقل العلمي فحسب، بل يعاود الظهور في نسق هجومي صريح يستهدف المجال العام، ويعبر عن ذاته بعنف. ولذلك، فالمشكل الآن يتعلق بالوضعية الجديدة للدين في المجتمعات المعاصرة، وما تثيره تلك الوضعية من معضلات على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي (وهو تناول يقترب من مشاغل الحالة الإسلامية، رغم أن خطوطه الأولية غربية بالأساس). السؤال الذي تصدى هابرماس لطرحه بروح عملانية، هو كيف يمكن الوصول إلى أرضية مشتركة للتعايش بين الدين والعلمانية؟

الوصول إلى هذه الأرضية المشتركة ليس ضروريًا فحسب، بل هو أيضًا ممكن؛ فالقيم المختلفة لا يقصي بعضها بعضًا كالحقائق المختلفة. ولذلك، يستطيع الطرفان القيام بعمل تعاوني يبدأ بتقبل كل منهما منظور الآخر؛ أي ينطلق من الإقرار بفكرة التعددية (مستقبل الطبعية الإنسانية). من وجهة نظر متفائلة وطموحة أخلاقيًا، يعتقد هابرماس أن علاج اضطراب التواصل المؤدي للعنف بين الثقافات يمكن أن يتم عن طريق تكريس مفهوم "التسامح" بإعادة بناء صلة أساسية من الثقة بين الناس، وهو ما لا يمكن أن يتم في ظل سياسة الخوف والاضطهاد. ومن هنا، فعملية بناء الثقة تحتاج إلى عاملين: تحسين الظروف المادية، وتنمية الثقافة السياسية.

سيتعين على الطرفين تقديم تنازلات متبادلة للوصول إلى ما يسميه هابرماس المجتمع ما بعد العلماني؛ فأولًا: على العلمانية أن تكف عن المراهنة على زوال الدين، وأن تعمل بدلًا من ذلك على استنطاق عقلانيات الدين ومضامينه الإنسانية التي يمكن أن تحد من ظواهر العنف والتمدد الأصولي. وعليها الإقرار بصلابة الدين كظاهرة تستند إلى نوع من الإجماع، وبأهميتها الوظيفية في عملية الدمج الاجتماعي وتشكيل الهويات. وعليها أيضًا الاعتراف بكونها مدينة للدين بكثير من ثوابتها المفهومية، مثل الحرية، والعدالة، والشرعية القانونية؛ فالجذور الدينية لهذه المفاهيم لا تزال تغذي فهمنا لها. " الشرعية القانونية" _ يشرح هابرماس_ " لها أسس أخلاقية، وهذه الأخلاقية ضاربه جذورها في المقدس. وللعادات القانونية والأخلاقية منذ البداية خاصية الوصفات الطقسية. والكثير من العادات تميزت بتحررها من تقييداتها لتدل على معنى غير عادي nontrivial لأصول الممارسة الطقسية (The Theory of Communicative Action)

في المقابل، سيتعين على الدين أن يقدم على تغيير بنيوي في آلية تعامله ليتقبل الخارج على نصه، ويتطلب ذلك أن يؤدي الفكر الديني ثلاثة إنجازات محددة:

- على الوعي الديني أن يبذل مجهودًا ليتجاوز التفاوت المعرفي بين الديانات والطوائف الأخرى. (وهنا سيكف الدين عن أن يكون سببًا لتشويه التواصل).

- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي ستحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة في العالم.

- علي الوعي الديني أن ينفتح على أولويات الدولة الدستورية؛ أي القبول بالمفهوم القانوني للتعدية السياسية التي تتسع للديني وغير الديني، وهو ما يعني بعبارة أخرى، ضرورة أن يقبل الديني بالدستور العلماني. ففي ظل هذا الدستور يمكن استيعاب الديني، فيما لا يمكن قبول العلماني تحت مظلة دستور ديني.

مجتمع ما بعد العلمانية، يقوم إذن على تفكيك الدوغما المتحجرة لدى الدين ولدى العلمانية كليهما، في إطار نظام سياسي ديمقراطي يكفل حضور العقلانية كما يكفل حضور المعتقدات الدينية وخصوصياتها دون أن تكون معيارًا للتشريع أو التعامل مع الآخر. هذا المجتمع لن يكون قد تحقق قبل تحقق العلمانية "المعدلة" والدين "المعدل". فنحن إذن، حيال مجتمع ليس فقط بعد علماني، بل أيضًا بعد ديني.

من أين يصدر توقع هابرماس إمكانية التخلي من قبل الدين عن فكرة احتكار الحق والإيمان بمشروعية نشره على حساب جميع الرؤى المغايرة التي هي بالنسبة له باطل محض؟ وفي هذه الحالة هل يظل الدين دينًا؟ وإذا كان بإمكان الفكر الديني- جزئيا- أن يقر بسلطة العلوم، فهل بإمكانه تحقيق الانفتاح على أولويات الدولة الدستورية التي تحول بينه وبين تملك المجال العام بما في ذلك التشريع، فيما التشريع يدخل في بنية الدين الإلزامية التي يعد التخلي عنها تخليًا عن مبدإ الإيمان (النموذج الإسلامي شديد الوضوح في هذه النقطة، يليه النموذج اليهودي ثم المسيحي).

لا يبدو أن هابرماس يعول، للقيام بهذه الإنجازات على الدين الدارج بمنظومته الحالية السائدة، بل يعول على معنى خاص للدين. معنى إيماني بحت، أخلاقي ومجرد. بعبارة أخرى، يعول على الجوهر الخالص للدين كما يفهمه، أو كما يتوقع أن تحصل الفلسفة على إجماع عقلاني حوله، باعتبارها جهة فحص محايدة. يفترض هنا أن يقبل الدين وساطة الفلسفة أو وصايتها كسلطة معرفية حاكمة، وهذا مشكل في حد ذاته، كما أن المسألة ستبدو وكأن القيم المعدَّلة هي بذاتها ما يفترض أن يكون القيم المعدِّلة، وهنا تكمن صعوبة الدوران المنهجية.

مفهوم هابرماس عن دين أخلاقي معقلن يستطيع استيعاب التعددية، ويقبل الانضواء تحت مظلة الاجتماع الطبيعي؛ فيتخلى طواعية عن هيمنته التاريخية على المجال العام، مفهوم قريب من فكرة "الدين في ذاته" كمقابل " للتدين" كما طرحتها في كتابي "الدين والتدين" فبحسب هذه الفكرة الأخيرة: التدين هو ممارسة البشر للدين، وقد نتجت عنه منظومات واسعة من العقائد والطقوس والتكاليف، أوسع من الدين ولا تطابقه بالضرورة، وبفعل التراكم والدور التاريخي القابض للمؤسسة، انضمت هذه المنظومات إلى بنية الدين؛ أي إلى دائرة

المقدس الملزم التي لم تكن تضم في البداية سوى الدين. أما الدين، فهو الجوهر المطلق الإلهي القادم من خارج الاجتماع؛ أي الفكرة الكلية المتعالية قبل أن تحضر في العالم وتصير موضوعًا للممارسة أو التدين. هذا الجوهر المطلق ثابت لا يتغير بالتعدد أو التطور بما هو قادم من خارج الاجتماع. الثبات بهذا المعنى لا ينطبق، من بين مفردات البنية الدينية "التوحيدية" إلا على فكرة الإيمان بالله، والأخلاق الكلية. ومن ثم، فإن التشريع، والطقوس، وتباينات اللاهوت هي جميعًا من التدين.

الغرض من هذا التفريق بين الدين والتدين هو فك الاشتباك داخل السياق التوحيدي بين الثابت كمقدس ملزم، وبين المتغير كبشري قابل للتبديل. سيعني ذلك خروج المجال العام من دائرة السلطة الملزمة للدين دون أن يؤدي ذلك إلى الخروج من الدين ذاته، وهو ما يؤدي في نهاية التحليل إلى رفع التناقض بين الدين وسؤال التطور الذي يفرض حقيقة التغيير داخل الاجتماع، وبالتالي إمكانية استمرار الدين في الحضور في ظل أية صيغة من صيغ الحداثة يمكن أن يحملها المستقبل.

يقر هابرماس بوجود عناصر عقلانية في الدين، ويدعو إلى التعويل عليها واستخدامها في عملية تدجين الدين على المستوى السياسي الاجتماعي، كما يتبنى مفهوم الربط بين الدين والأخلاق التي يرى جذورها ضاربة في المقدس. ومع ذلك، فهو لا ينطلق في مفهومه عن الدين العقلاني من منطلق إيماني (بالمعنى الديني المباشر). ولكنه على خلاف التيار الغالب في السوسيولوجيا التقليدية، لا ينأى بنفسه بعيدًا عن فكرة المطلق؛ أي لا يتهرب من مقاربة السؤال الجواني للدين، وهو سؤال الإيمان، اكتفاءً بقراءته من الخارج كظاهرة اجتماعية؛ أي كواقعة مادية بشرية الصنع، وقابلة للتوصيف. في كتابه "الدين والعقلانية" ناقش هابرماس فرضية، "هوركهايمر" حول وجود الحقيقة، وكون هذا الوجود مشروطًا بوجود الله كقوة كونية مطلقة، تتوقف عندها الحقيقة. اعتبر هابرماس هذه الفرضية من الميتافيزيقا الخالصة، واقترح بديلًا عنها فكرته في العقلانية التواصلية التي تمكننا من مناقشة المطلق داخل النطاق البشري الطبيعي (الاجتماعي)؛ أي دون الاعتماد على الميتافيزيقا. ما يدعو إليه هابرماس هنا هو بحث علاقة الدين بالعالم بواسطة أو من خلال تواصل عقلاني تفتقر إليه الميتافيزيقا.

نظريًا تنأى السوسيولجيا بذاتها عن سؤال الإيمان، باعتباره سؤالًا ينتمي إلى اللاهوت والميتافيزيقا. (عمليًا هذا النأي متعذر. وفي الواقع كانت السوسيولجيا (المبكرة خصوصًا) تنطلق غالبا من موقف إيجابي منكر للإيمان، وهو بدوره موقف ميتافيزيقي). وقد نجحت بالفعل في تقديم قراءات أكثر عمقًا لظاهرة التدين (الدين من الخارج)، لم يكن مستطاعًا الوصول إليها في ظل احتكار المبحث الديني من قبل اللاهوت والفلسفة. ولكنها لم تستطع الإحاطة بالظاهرة الدينية برمتها، لأنها لم تتمكن بحكم أدواتها المنهجية، من ملامسة الجوهر الجواني المطلق للدين في ذاته، الذي هو موضوع الإيمان (الدين من الداخل). ولكن هل حقًا ينتمي سؤال الإيمان

للاهوت والفلسفة حصرًا؟ اللاهوت الذي لم يستطع أن يعبر عن جوهر الإيمان، والفلسفة التي لا تتوفر على آليات منهجية قادرة على حسم السؤال.

نحن الآن أمام ظواهر ثلاث تستحق التفسير:

تراجع الدين في البداية أمام صدمة الحداثة، مما كانت ترجمته تقلص سلطته التقليدية في المجال العام.

ثبات الدين بعد ذلك، واستمراره في الحضور، رغم تواصل صدمات الحداثة، وخلافًا لنبوءة الزوال.

التصاعد الجديد للدين فيما يشبه الهجوم المضاد، في صيغ تستهدف استعادة المجال العام (السياسي خصوصًا)، وتعبر عن ذاتها بعنف.

التراجع ناجم عن المواجهة مع قانون التطور (حركة الهياكل الكلية العقلية، والاقتصادية، والاجتماعية). ولكن علينا ملاحظة أن الذي تراجع من البنية الدينية هو الشق القابل بطبيعته للتطور، أعني السبيكة التاريخية التي أفرزها التدين ثم ثبتها من خلال إلحاقها بالمطلق المقدس (الدين الملزم)، ولأن هذا الإلحاق لا يغير من طبيعتها الاجتماعية، فهو لا يغير من قابليتها للتغير، ولذلك فهي معرضة عند نقطة زمنية ما للصدام مع قانون التطور، ومن ثم للانكسار أمامه. أما الذي لم يتراجع من البنية الدينية، فهو جوهر الدين الداخلي المتمثل في مبدإ الإيمان والأخلاق كمطلق مفارق قادم من خارج الاجتماع، ولذلك فهو عصيٌّ على عوارض التغير التي يفرزها الاجتماع (استشهدت لهذه المقولة في كتابي "الدين والتدين" ومع ذلك، فهي تنبني أساسًا على أصول إيمانية). إلى هذا الشق المطلق يرجع ثبات الدين واستمراره في الحضور، رغم تواصل صدمات الحداثة.

التصاعد الأصولي للدين بطابعه الهجومي والعنيف ينتمي إلى سياق تفسيري آخر، لا أعني مقطوع الصلة بتأثيرات الحداثة؛ فالأصولية الدينية، رغم موضوعها السلفي، ظاهرة حداثية بامتياز من جهة الدوافع والمناهج والآليات. ولكني أشير إلى كونها ظاهرة لا ترتبط بتأثيرات الحداثة ارتباطًا شرطيًا، فهي ظهرت في عصور سابقة على الحداثة (مسيحية العصور الوسطى، وفي الإسلامين المبكر والوسيط)، وهي تظهر الآن في مجتمعات قبل حداثية (بامتداد العالم الإسلامي من الشرق الأوسط حتى شرق آسيا)، وإلى كونها، ككل ظاهرة، تنشأ عن ظروفها الاجتماعية (الاقتصادية – السياسية – العقلية) المزامنة. ولكن تكرار ظهورها في سياقات تاريخية وجغرافية ودينية متباينة، يلفت إلى عناصر كامنة في الثقافة المشتركة لنظام التدين، مدعمة نصيًا أو تأويليًا على مستوى كل ديانة، تعمل على تمديد قابلية مستمرة للتطرف والعنف، مرشحة للتحول إلى إشكال متنوعة من الفعل استجابة لمثيرات مختلفة في الواقع الاجتماعي (أتكلم عن نمط التدين التوحيدي السائد على الأقل، كي لا أقول العقل التوحيدي العام).

وعلى ضوء ذلك، سنجد مقاربات متعددة لتفسير الظاهرة الأصولية بدءًا من سبعينيات القرن الماضي، تختلف بين الشرق والغرب، وحسب السياقات الثقافية والإقليمية والدينية التي تنطلق منها كل مقاربة، وحسب درجات التطرف والعنف التي تتسم بها، أو التي وصلت إليها أنشطة الحركات الأصولية، حيث يظهر أثر الملابسات التفصيلية الوقتية ذات البعد السياسي المباشر. في الغرب، إجمالًا، سادت فكرة الأزمة التي صار يعاني منها المجتمع المعاصر الرأسمالي الذي لم يتخلص بعد من ارتدادات الحرب الثانية، والآخذ في التململ من نتائج العصرنة وتأثيراتها السلبية على مستوى الروح والعقل والتوزيع الاقتصادي.

في البداية، كانت المسألة المطروحة هي "عودة المقدس" واعتبر هابرماس أن هذه العودة تجد مناخًا مناسبًا في ظل الأزمة التي تجتاح المجتمعات المعاصرة، فمع تفكك المنظومات الأيدلوجية التقليدية أدركت الجموع البشرية التباعد الهائل بينها وبين مراكز القوة المتفرقة". ومع تفاقم العنف في مطلع القرن الجديد، ستصبح المسالة المطروحة هي عنف الأصولية المتطرفة، أو الإرهاب الديني، فيما سيوجه التفسير مباشرة إلى مفهوم الحداثة إجمالًا؛ فالأصولية "ليست عودة بسيطة إلى طريقة للارتباط بالدين سابقة على الحداثة، بل هي استجابة مرعبة تجاه الحداثة، ينظر إليها كتهديد". الفارق بين التحليلين يعكس الفارق بين الظروف السياسية والثقافية بما في ذلك وتيرة العنف عند منتصف الثمانينيات (نظرية الفعل التواصلي)، ومثيلاتها مطلع القرن الجديد بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (مستقبل الطبيعة الإنسانية). في كلا التحليلين تظهر الشواغل الثقافية، والسمات المجتمعية، التي تنتمي إلى الغرب، رغم أن مشكل العنف الأصولي صار إسلاميًا بدرجة أكبر، وهو ما يزداد وضوحًا في التحليل الأخير. في الفكر الغربي الذي اختبر مفهوم الحداثة ومعركته مع الدين، كان من الصعب استبعاد الحداثة عند التصدي لتفسير أي تحرك من قبل الدين. ولذلك، فسنلاحظ في المقابل غيابًا شبه كامل لمصطلح "الحداثة" في المقاربات التفسيرية لمشكل الأصولية المتفاقمة في الشرق الإسلامي، يستوي في ذلك المقاربات العلمانية أو الصادرة عن خلفيات دينية.

في الفكر الغربي الحداثة مصطلح قادر على تفسير الظهور الجديد للدين، وتفسير السمات والظواهر المصاحبة لهذا الظهور (الشكل الأصولي السلفي- التأكيد على الوظيفة العمومية ذات النزعة السياسية- العنف الذي سيكتسب وصف الإرهاب).

ولكن مدلولات "الحداثة" ستتنوع حسب السياق: فبالنسبة لكازانوفا (Public Religions in the Modern World” 1994)- الذي كان يناقش نزوع الدين للعودة إلى الشأن العام- الديانات الكبرى تسعى لاعتراض سياق التهميش الذي تعرضت له من جراء سطوة العلم ومن جراء تدخل الدولة الحديثة، ولذلك فهي ترفض حصر مجال نشاطها في العناية بالأرواح، وتحاول إبراز التواصل المتين بين أسئلة الدين الأخلاقية والحياة الاقتصادية والسياسية للأفراد والدول. بعد انهيار سلطة الكنيسة، احتلت الدولة المجال العام الذي صار منطقة خالية، ثم صارت الدول تتوغل تدريجيًا على المجال الفردي خصمًا مما تبقى من سلطة الكنيسة، حتى

صارت الحدود غائمة بين المجالين العام والفردي، وهي وضعية من شأنها تسهيل دخول الدين إلى الشأن العام. مدلول الحداثة هنا يشير إلى نتائج العلم وتفاقم دور الدولة، وهو مدلول واضح الارتباط بمسار التطور الذي اتخذه الدين في الغرب (بالنسبة للشرق لم يدخل الإسلام في معركة مع العلم بالشكل المباشر كما دخلت الكنيسة الغربية. أما الدور القابض للدولة، فلم يتفاقم لأنه لم يتناقص أصلًا).

وبالنسبة لهابرماس- المشغول بالتواصل، والذي كان يناقش المسألة تحت وطأة العنف المتزايد للأصولية (الإسلامية خصوصًا) – الحداثة نقيض طبيعي للأصولية الدينية يستفز المعنى السلفي الماضوي الأصيل فيها ويستفز قابليات العنف الكامنة في صلب الدين التاريخي. الحداثة، التي تلعب دور المثير هنا، ليست العلم ولا الدولة العصرية فقط، بل هي مجمل التكوين العقلاني المتحضر الذي يمثل، بالنسبة للأصولية، تهديدًا حالًا مباشرًا. يقر هابرماس بمسئولية نسبية تقع على عاتق الحداثة (ممثلة في الأداء السياسي والأخلاقي العام للغرب)، ولكنه يصف الأداء الأصولي كما كشفت عنه " الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر 2011 بأنه لا ينطوي على مجرد عنف، بل يشير إلى لا عصرية أو عدم انتماء لمحركات فهم وتصور راهن، فهي أشبه ما يحكي قصه من التاريخ الغابر نسبة لدوافعه. ومن ثم، فهي تلفت إلى شرخ هائل بين الثقافة والمجتمع والزمن (مستقبل الطبيعة الإنسانية).

السياق الثاني:

الحالة الإسلامية، أو الدين في موقع الهجوم:

لم يشهد الإسلام معركة شبيهة بمعركة كسر العظام التي شهدتها المسيحية الغربية مع العلم والعلمانية، وانتهت بتقليص سلطة الكنيسة في المجالين العام والخاص، وتفاقم دور الدولة المدنية. الدور القابض للدولة في الشرق الإسلامي لم يتفاقم، لأنه لم يتعرض من قبل لأي تناقص أمام تراجع ديني، وهي لم تتحول قط إلى دولة علمانية بالمعنى الكامل، رغم اكتسابها بفعل الاحتكاك لسمات مدنية قشرية وذات طابع أجرائي. وإنما ظلت من الناحية الموضوعية، تمارس – وإن بشكل مخفف- صيغة الحكم التقليدية المعهودة في التراث الإسلامي، أعني صيغة الدولة الراعية للدين، وهي صيغة مستوردة من التراث الفارسي، فرضتها الدولة وقننها الفقه، ومن خلالها استطاعت الدولة (الطبيعية) احتواء الحالة الدينية، وتأميم الدور التقليدي للمؤسسة كما عرفته المسيحية واليهودية. عبر هذه الصيغة، تمكنت الدولة من احتكار المجال العام باسم الدين أو نيابة عنه. أما المجال الخاص، فقد تقاسمته مع الفقه.

الهياكل الكلية (العقلية- الاقتصادية- الاجتماعية) بدأت تتحرك باتجاه التطور، ولكنها لم تصل إلى مرحلة التغير الجذري عن مثيلاتها التي أفرزت نظام التدين الإسلامي القائم. ولذلك، فإن هذا النظام لم يتعرض حتى وقت قريب لتحدي جدي من قبل قانون التطور الذي يفرض بقوته حقائق التغيير على الدين.

مع ذلك ففي الفضاء المفتوح للعالم، لم يكن في وسع التدين الإسلامي تلافي الإشعاعات الواسعة الناجمة عن تحدي الحداثة الذي كان في شق منه موجهًا لمفهوم الدين ككل، وهو ما يفسر التشابه بين ردود فعل إسلامية وأخرى مسيحية حيال قيم حداثية بعينها، خلافًا للقاعدة العامة التي تشير إلى اختلاف ردود الفعل الصادرة عن الثقافتين الدينيتين في مواجهة الحداثة، سواء في مرحلة الدفاع المبكرة، أو في مرحلة الصعود الجديد. وفي هذا السياق، نستطيع مناقشة فكرة التقارب بين ردود الفعل الإسلامية، وتلك الصادرة عن الكنائس والأوساط المسيحية في الشرق الإسلامي، خصوصا الكنيسة الأرثوذكسية.

الدين بما هو كذلك، معرض حتمًا للصدام مع قانون التطور، لأن بنيته الموروثة من تاريخ التدين (وهذا تراث مشترك للسياقات التوحيدية الثلاث لعب فيه الأداء العبري دور القدوة) تضم عناصر اجتماعية؛ أي قابلة للتغير بطبيعة الاجتماع، فيما ينبني نظام التدين على فكرة التأبيد المقدس. وبهذا المعنى تمثل الحداثة، على الدوام، تهديدًا محتملًا للتدين، ولكنها تتحول إلى المواجهة عند نقطة التغير الجذري في الهياكل الكلية (العقل-اجتماعية)، حيث لا يعود بمقدور النظام الديني إشباع حاجات النظام الاجتماعي، أو لا يعود بإمكان النظام الاجتماعي تحمل إلزامات النظام الديني.

من هذه الزاوية، نستطيع قراءة الظهور الجديد للدين في السياق الغربي كهجوم مضاد، أو رد فعل لاحق للهزيمة أمام الحداثة، وهو ما لا يسهل تعميمه تفصيليًا على الظهور الجديد للإسلام في الشرق، من جهة أنه لم يتعرض بعد لمواجهة مباشرة وشاملة مع قانون التطور.

وفي هذا الحالة ستمثل الحداثة بالنسبة للإسلام تهديدًا وشيكًا، وتكون الأصولية المتطرفة نوعًا من الدفاع الاستباقي، أو رد الفعل المتقدم. ويكون التصاعد الحالي للإسلام السياسي، وهو أحد تجليات الأصولية، ظاهرة غير نهائية (لا تعكس حالة انتصار)، من جهة أنها لم تتعرض بعد لاختبار المواجهة مع التطور، وهي مواجهة محسومة النتائج سلفًا في غير صالحها.

ومع ذلك، فمفهوم العلاقة مع الحداثة لا يشرح الظاهرة الأصولية في ذاتها من جهة التنوع وجهة التكرار؛ فالإسلام، مثلا، لا ينفرد بالأصولية المتطرفة أو العنيفة، إلا أن من السهل إدراك أنواع من الفوارق في درجة التطرف ومستوى العنف، كما في آليات الحركة ومناهج الأداء، بين الأصوليات الإسلامية المعاصرة ومثيلاتها في المسيحية الغربية. هذه الفوارق مفهومة على ضوء السياق التاريخي المختلف الذي تنطلق منه كل من الأصوليتين، وعلى ضوء المناخات الاجتماعية والسياسية المختلفة التي تحتضن كلًا منهما في الوقت الراهن. ولكن المصدر المفهومي المشترك (الديني) الذي ينتج فكرة الأصولية، والحضور المتكرر لها في سياقات زمنية متعددة (سابقة ولاحقة على الحداثة)، يوجه النظر بالضرورة إلى " بنيات التدين العميقة" كمظَّان أصيلة

لنوازع التطرف والعنف التي تستند- في الحقيقة- ليس إلى اجتهادات تأويلية سلفية للنصوص فحسب، بل إلى مقولات حاضرة في منطوق النصوص ذاتها.

في نسق التدين العام تبرز فكرة محورية يمكن تلخيصها في العبارة التالية: أنا لا أمتلك الحقيقة فحسب، بل أمتلكها حصرًا. أنا على حق وغيري على باطل، وهما لا يلتقيان. من هنا، وحسب تاريخ التدين، لم تكن الديانة تتبلور إلا من خلال المقابلة النقدية مع ديانة أو ديانات أخرى. فكرة الآخر المضاد حاضرة في صميم التكوين الأول لكل ديانة. ومن وجهة نظر دينية لا تبدو هذه الرؤية عقيدة إيمانية فحسب، بل أيضًا مسلمة عقلية. (تطورت اليهودية في نسقها التوحيدي المتأخر، عن جدل التجربة العبرية الطويل مع الآلهة السامية قبل موسى، ومن ثم مع الآلهة الكنعانية والآشورية والبابلية وبعض المصرية، في المرحلة التالية. وهذا واضح في نصوص العهد القديم. المسيحية النظرية بدورها تبلورت عبر تأصيل الانسلاخ عن اليهودية من ناحية، وعبر تكريس التناقض مع العقائد الوثنية والغنوصية المنتشرة في المحيط الروماني من ناحية ثانية، وفي الإسلام درج التفسير التقليدي لسورة الفاتحة على أن المقصود ب "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" هو اليهود والنصارى. ومن السهل ملاحظة التواتر المنهجي للقرآن، وهو يعرض العقيدة الجديدة من خلال المقابلة مع العقائد الأخرى خصوصًا اليهودية والمسيحية).

الفكرة هي: الآخر مضاد، والتضاد لا يمكن رفعه مع بقاء الطرفين، إذن فالصدام ضروري.

هذه الفكرة حاضرة بوضوح في النصوص (الملزمة)، ولكن النصوص تحتوي في الوقت ذاته على مقولات كلية ذات حس أخلاقي تدعو إلى التسامح وعدم الصدام مع الآخر. من هنا تظهر إشكالية التناقض النصوصي التي تجاهلها العقل الديني بوجه عام؛ أعني تجاهل مواجهتها في صميمها، لأنه واجهها بشكل التفافي من خلال آليات لغوية (كالتأويل) وتقنية (كالنسخ)، وهي آليات معقدة تنتمي إلى النسق الديني الاطمئناني ذاته، وأسفرت عن تدوير مفهوم التناقض دون أن تفلح في رفعه.

ولذلك، ففي حالة الإصرار على ربط النصوص بمفهوم الدين الملزم؛ أي في حالة الإصرار على مفهوم النصوصية " القائم والموروث عن التدين المؤسسي، لا سبيل إلى دحض مقولة " الدين يتناقض"، وهو ما يعني ضرورة التخلي عن الرؤية التقليدية لمفهوم النص؛ أي إدخال تعديل جذري في " نظام التدين" من حيث الأصل. (أحيل إلى النقاش الموسع حول "مفهوم النصوصية" في كتابي الدين والتدين، وهو يدور حول النص كمفهوم أساسي متكرر في التاريخ الديني، وكـ "فعل تدين" تم تكريس مصدريته بفعل المؤسسة كآلية مناسبة تمامًا لأغراضها في تأطير الدين وتنميطه جماعيًا).

في مرحلة التنظير اللاحقة على الشفاهة، وهي مرحلة متكررة الحضور في السياقات الدينية عمومًا، تتحول الوقائع المصاحبة لعصر التأسيس مع مقولات المؤسس، الشفوية غالبًا، إلى موضوع للمعرفة المكتوبة، ويجري التعامل معها تحت معنى النص كمعطى ثابت (غير زمني) مقدس في هيئته البنيوية، وقبل ذلك كوثيقة شمولية منغلقة على أحكام نهائية غرضها التشريع للمستقبل، دون تفريق بين المضامين الكلية ذات الطابع الإيماني الأخلاقي، ووقائع حقبة التأسيس التفصيلية ذات الطابع الاجتماعي (الأحداث- الحاجات- المعالجات)، دائما كان الجيل الثاني يبدأ من خلال ممارسة التدين الانتقال إلى مرحلة الثقافة، حيث ينبثق الوعي بضرورة توثيق النص (الركن الأول في مفهوم النصية). تاريخيًا كانت عملية التوثيق، وهي تستهدف جمع المواد الشفوية المنسوبة للوحي، لا تسفر فقط عن ضرب من إعادة الهيكلة، بل كانت تلعب دورًا إنشائيًا في تكوين بنية نصية أوسع مما يفترض أنه منطوق "النص" "الأصلي" هذا النص بكامل الكتلة التاريخية الملتبسة به، يُقدَّم، بجميع أجزائه ككيان مطلق يملك خصائص المقولات الكلية (وهو الركن الثاني من مفهوم النصية).

في الإسلام عكس الفقه اجتماعيات الغزو القبلية بمفرداتها التفصيلية وتحولها إلى أحكام دينية، تأسيسًا على ورودها في النص، دون أن يفرق داخل النص بين ما هو مطلق أخلاقي وبالتالي ثابت، وبين ما هو وقائعي تفصيلي (اجتماعي) وبالتالي متغير. لقد سجل النص الوقائع بما فيها الحوادث القتالية، ولكنه لم يقصد تحويل الوقائع إلى قيم مؤبدة كما ظن الفقه الديني طوال تاريخه، مما أدى به في كثير من الأحوال إلى نتائج معاكسة لجوهر الدين وأخلاقه الكلية المطلقة (في الفقه الجهاد قتال على الدين، وهو معنى متناقض مع الطبيعة الاختيارية للإيمان ومع مضمونه الأخلاقي. ليس للقتال أن يتعلق بالدين أبدًا. وفيما عدا الحق الغريزي في الدفاع عن النفس يتعلق القتال حين يقع بظواهر وأسباب في الاجتماع البشري مقطوعة الصلة بالله. وفيما ينسبها الناس إلى الدين، ترجع في أصولها إلى غرائز البشر البدائية). لقد توقف الفقه أمام لحظة محلية عابرة (هي لحظة الحرب في مرحلة التأسيس الناجمة عن ظروف اجتماعية خاصة بالجماعة الأولى) ليستخلص منها حكمًا "نصيًا" يربط بين الكفر (عدم الانتماء للإسلام) وبين حل الدم، حل دم البشر، وهو حكم في غاية الخطورة من حيث مخالفته لجوهر الأخلاق، ولفداحة الآثار التي ترتبت عليه، وأعني بذلك التوجه العنيف الذي اتخذه مسار التدين الإسلامي وتاريخه، سواء على المستوى الخارجي تحت عنوان الفتوح، أو في الاقتتال الداخلي بين الفرق، وهو التوجه الذي يغذي بشكل مباشر مفاهيم الأصولية المتطرفة. ويوفر على الدوام غطاءً شرعيًا لنزوعات العنف البدائية التي تحركها بالأساس (هذه النزوعات تظل قائمة لدى قطاعات من البشر). خارج نطاق الأصولية ينعكس هذا التوجه على مستوى الذات الإسلامية المعاصرة التي صارت عرضة للتناقض بين مفاهيمها الفقهية "الملزمة"، وبين ثقافتها الحداثية التي كشفت عن التهافت الأخلاقي والمنطقي داخل هذه المفاهيم.

نستطيع الآن أن نفرق بوضوح بين مسألتين:

1. **الصعود الجديد للدين عمومًا.**

2. **الأصولية الإسلامية المتطرفة بتجلياتها الاجتماعية والسياسية المشفوعة بالعنف.**

الصعود الجديد للدين، هو في الواقع حضور مستأنف، وهو يشير، خصوصًا بعد معركة التطور، إلى ثبات لافت، وصلابة بنيوية واضحة، تستدعي النقاش حول شيء في الدين قادر على مقاومة فكرة التغير الاجتماعي. شيء يمثل نواته العميقة العصية على الانكسار. هذا الشق المقاوم لقانون التطور الزماني، والذي يوفر هذه الصلابة البنيوية هو "الدين في ذاته" أعني جوهره المطلق قبل أن يتعرض للممارسة داخل الاجتماع. فبقاؤه ثابتًا بعد معركة التطور يعطي سندًا قويًا لمقولة أنه من طبيعة غير زمانية؛ أي قادمة من خارج الاجتماع، في مقابل الشق التشريعي الاجتماعي السياسي الذي أسفرت المعركة عن تراجعه وانكساره، مما يشهد لطبيعته الاجتماعية التاريخية؛ أي لقابليته للتغير. هذا المعنى العقلاني المبني على المشاهدة الحسية يقدم إسنادًا، يصعب تجاهله، لمبدإ الإيمان الذي يلزم توسيع النقاش حوله إلى مدى أبعد من كونه حاجة إنسانية لا تزال تبحث عن إشباع. (ومع ذلك فهو معنى يظل بحاجة لدعم إيماني)، وفي الوقت ذاته يقدم إسنادًا مفهومًا لفكرة الحضور المتواصل للدين في المستقبل.

ولكن يلزم عدم الخلط بين الدين في ذاته كمبدإ مطلق (الله والأخلاق) وبين اللاهوت (الكلام) الذي يَنتُج عن ممارسات البشر داخل الاجتماع لفكرة المطلق، وينتج في النهاية أكداسًا من المقولات والمفاهيم المتنوعة والمتناقضة حول فكرة الألوهية وتمثلات الأخلاق (وهو ما يظهر في تنوع وتناقض الديانات، والمذاهب والفرق، وعلى مستوى الذوات الفردية). هذا الفعل اجتماعي ينتمي إلى الشق التاريخي في البنية الدينية؛ أي إلى الشق القابل للتغير. ولذلك، فالإصرار على الخلط بين الدين واللاهوت ليس في صالح الدين في المستقبل. (بالطبع التديني، تنزع جميع الديانات والمذاهب والفرق والذوات الفردية، إلى المرادفة بين مقولاتها "اللاهوتية" وبين المعنى المطلق للدين).

على ضوء ذلك، يمكن تفسير واحدة من الظواهر المصاحبة لظهور الدين الجديد بعد معركة التطور في الغرب، وهي تنامي الاستقلالية الفردية في التعاطي مع المطلق الإلهي كتعبير عن العودة إلى الذات كمنبع أصلي للإيمان، وفقد المؤسسة الدينية جزئيًا لسلطتها التقليدية كمرجع حصري في مجال اللاهوت. والمعنى أنه فيما ظلت فكرة الإيمان الإلهي كمبدإ ثابتة، تعرضت تمثلاتها اللاهوتية للتغير في أشكال مختلفة بعضها مستعاد من تراث التدين السابق وبعضها مبتكر (هذه تجربة تاريخية قريبة يعززها تراث اللاهوت الذي يظل يتطور عبر التاريخ).

مستقبل الدين في التخلص من زحمة اللاهوت؛ أي في العودة إلى معناه المطلق (الله- الأخلاق)، وإلى منبعه الأصلي الذي ينتج الإيمان (الذات الفردية). وهذا يعني بالضرورة تجاوز " نظام" التدين السائد من أصله، ذلك النظام التاريخي الموروث من التجربة العبرية.

وفقًا لقانون التطور (النظم تتغير دوريًا تبعًا للتغير الدوري في الحاجات والعلاقات). سيتقلص الشق الاجتماعي (التشريعي السياسي) من البنية الدينية تدريجيًا، قبل أن يصل إلى نقطة التناقص الحدية مع بلوغ الهياكل الكلية نقطة التغير الجذري. ولذلك، فإن الإصرار على تسكين هذا الشق داخل دائرة المقدس المؤبدة، هو فعل مضاد لحركة التاريخ، لأنه يستهدف تثبيت ما هو متحرك بطبيعته.

الأصولية الإسلامية تفعل ذلك، فهي إجمالًا تدين اجتماعي صرف، أو هي صورة التجلي القصوى للشق الاجتماعي التاريخي من التدين. فنشاطها ينصب أساسًا على استهداف المجال العام التشريعي والسياسي، باعتباره مجالًا مملوكًا للدين، وهي فكرة لا تظهر في شكل مقولة أو مقولات نصية صريحة، بل هي فكرة مركبة مؤسسة على تأصيلات نظرية ذات نفس حداثي، تعتمد على تقنيات استقرائية واستنباطية ثانوية، تعيد بشكل انتقائي تقويل النصوص (كثير منها مصنوع) وتأويلاتها التراثية.

في المرجعية العامة، تستند الأصولية إلى نموذج التدين التاريخي الموروث الذي احتل المساحة الأوسع في المحيط الإسلامي، وهو النموذج الذي كرس نمط اللاهوت المؤسسي الجامع، وفرض المفهوم الحرفي الشكلاني للدين، فنصَّب "الفقه" (الإلزام الفرعي التفصيلي كوجه مباشر للدين يجب ويسبق وجوه الروح والضمير الأخلاقي) في صدارة الدين، وكرس الخصومة التقليدية المزمنة بين التدين (لا الدين) وبين الحرية والعقل. لكن وكمرجعية خاصة، تتبنى الأصولية المتطرفة مقولات لاهوتية وتشريعية ترجع إلى تيارات أشد نقلية، أو أكثر ارتباطًا بوقائع الحقب السلفية، ورواياتها التفصيلية، ومن ثم أقل اعتدادا بالمضامين الكلية للدين ذات النفس الروحي والإنساني العام.

مرة أخرى، سيتعين من أجل صالح الدين، تجاوز "نظام التدين" السائد من أصله من خلال التسليم بأن التشريع الاجتماعي ليس من جوهر الدين المطلق، بل من صناعة التدين الذي انتجه عبر الممارسة التاريخية ثم ألحقه بالدين.

المشكل، (و أعني هنا مشكل التوتر المزمن الناجم عن حضور الدين في الاجتماع، والذي يفرز موجات لا تنقطع من العنف). ليس في فكرة الدين، بل في نمط أو نظام التدين القائم. ذلك النظام الموروث من التجربة العبرية القديمة التي كرست من خلال المؤسسة مفهوم الخلط بين الدين والتدين، فمزجت بين الفكرة المطلقة والممارسات الاجتماعية التاريخية، وأسبغت على الممارسات قداسة الفكرة وإلزاميتها المؤبدة، واصطنعت لذلك

مفهوم " النص" كآلية ثابتة يمكن من خلالها تسكين مفاهيم التدين في خانة المقدس، وتنميط الدين داخل صيغ نهائية جماعية، ومن ثم وثيقة الارتباط بسياقاتها الاجتماعية التاريخية الخاصة.(الشعب- الإقليم).

ما أقصد إلى التأكيد عليه هو أن المشكل جذري؛ بمعنى أن المسألة لا تتعلق بتعديلات ممكنة تجري من داخل النظام، بل تتعلق بإعادة النظر في مفهومية النظام ذاته؛ أي في تصور الكيفية التي يمارس بها التدين. نقطة الانطلاق هنا هي تفهم أن نظام التدين السائد ليس نظامًا حصريًا؛ أي ليس النظام الوحيد الممكن (أنظمة التدين المتعددة كانت دائمًا حاضرة، دون أن يتمكن واحد منها تحقيق من سيطرة واسعة أو احتلال مساحة الغالبية. كان ثمة على الدوام أنماط من التدين التصوفي، وأنماط من التدين الفلسفي، وأنماط من التدين الفردي الذاتي، وهي جميعًا أصناف من التدين اللامؤسسي تقف على مسافات متباينة من إلزامية النمط السائد الذي تحرسه المؤسسة).

الأداء العلماني المتطرف ينطلق من موقف "أيديولوجي" مخاصم لفكرة الدين ذاتها؛ بمعنى أنه، كالعقل الديني ذاته، لا يفرق بين فكرة الدين المطلقة التي يصعب إنكار قوتها الإيمانية الأخلاقية ذات الحس الإنساني، وبين ممارسات التدين التي يصعب قبول الكثير من مقولاتها بمقياس العقل العلمي، ويصعب الإقرار بسلطتها المؤبدة في الميدان الاجتماعي التشريعي المتحرك بطبيعته. ومن هنا، فإن هذا النوع من العلمانية لا يستطيع، فضلا عن كونه لا يريد، أن يسهم في إيجاد مخرج للدين من مشكل التناقض مع الاجتماع الخام.

بدورها، وخصوصًا في المحيط الإسلامي لا تبدو العلمانية المعتدلة (التي تسلم بحضور الدين بعد تفريغه من حمولته السياسية) قادرة على اختراق المشكل، لأنها في الشق الديني الذي تستبقيه تنتمي إلى نظام التدين الموروث ذاته، ومن ثم تقبل بإلزامية التشريع الاجتماعي الذي يفرضه التدين باسم الدين. الأمر الذي ينطوي في حد ذاته على تناقض نظري، لأن تفريغ الدين من حمولته السياسية لا يستقيم مع التسليم بإلزامية التشريع الديني. ويفسر ذلك الاضطراب الواضح في الأداء العلماني حيال الحالة الإسلامية المتصاعدة، على المستويين النظري والسياسي. (كمثال مباشر تسلم القوى العلمانية في مصر للقوى الدينية بمطلب "الشريعة". وفيما هي تنكر صراحة على الدين أن تكون له علاقة بالدولة أو شكل نظام الحكم، تضطر لممارسة الكثير من الالتواء والالتفاف، بما في ذلك استخدام آليات دينية منظومية، لإنكار أو تعطيل أحكام تشريعية منافية لقيم الحداثة العلمانية، مثل بعض الأحكام المتعلقة بالمرأة أو حقوق الأقليات الدينية. هذا المنهج يحصر مفهوم السياسة في دائرة نظام الحكم، ويستبعد التشريع الاجتماعي الذي هو موضوع الحكم وصلب المجال العام الذي تنزع الدولة (الطبيعية) لامتلاكه). هذا الأداء في مجمله لا يشير إلى مناورة مرحلية تنافق المد الإسلامي وتستهدف تحيده سياسيًا، بقدر ما يشير إلى تصور (لا شعوري ربما) لعلاقة الدين بالتشريع. تصور لا يزال يحتوي على الهيبة المزمنة التي تمنع من اختراق أصل المشكل.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com